

---

## A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del *kyrion* nella *Politica* di Aristotele

*Who should hold the sovereign power in the city? The problem of kyrion in Aristotle's Politics*

Silvia Gastaldi

---



**Edizione digitale**

URL: <http://journals.openedition.org/tp/292>

**Editore**

Marcial Pons

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 giugno 2018

Paginazione: 63-79

ISSN: 0394-1248

**Notizia bibliografica digitale**

Silvia Gastaldi, « A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del *kyrion* nella *Politica* di Aristotele », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 8 | 2018, online dal 01 novembre 2018, consultato il 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/292>

---

Teoria politica

# A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del *kyrion* nella *Politica* di Aristotele

Silvia Gastaldi\*

## Abstract

### Who should hold the sovereign power in the city? The problem of *kyrion* in Aristotle's *Politics*

*In chapters 10 and 11 of the third book of Politics, Aristotle discusses the issue of attribution of the sovereign power (to kyrion) in the city, and specifically raises the question as to whether this power should be held by «either the multitude, the rich, the good, the one man who is best of all, or the tyrant» (transl. Rackham). Aristotle initially considers the possibility that the multitude holds the supreme power and, through a dialectical discussion, examines the arguments in favour and against this solution. In support of the political role played by the multitude, Aristotle develops the so called «sum theory», which more recently has been defined as the Doctrine of the wisdom of the multitude. Accordingly, it is possible that the many, though individually they are not good men, by joining in collective political organisms can share their virtues and wisdom, thus creating a body that is better than individual best men. Aristotle explains this theory by using numerous analogies, which have been criticised by some scholars but nevertheless have an explanatory character. The political role of the multitude, however, is hampered by several difficulties, which eventually question its decision-making capacity. This consideration leads Aristotle to restrict the multitude's political role to the election of magistrates and the evaluation of their public conduct. In particular, he appears to refer to the Solon's constitution, highly esteemed by the moderate Athenian thinkers of the IV century b. C. Afterwards, Aristotle considers the attribution of the supreme power to a single individual, and in particular to the king who is superior to the rest of citizens thanks to the greatness of his virtue. The king will rule without laws, simply because he is the law himself. Aristotle analyses in detail pros and cons of this option. He underlines that, despite his outstanding virtue, the absolute king is subjected to passions, and this is in contrast to the concept of law as an intelligent and impartial rule. In conclusion, Aristotle is not in favour of the uncontrolled power of the multitude, nor the equally uncontrolled power of the absolute king.*

**Keywords:** Aristotle. *Politics*. Sovereign power. Multitude. Absolute king.

---

\* Università di Pavia, [silvia.gastaldi@unipv.it](mailto:silvia.gastaldi@unipv.it).

## 1. I possibili pretendenti al *kyrion*: la rassegna

Come scrive Paolo Accattino, il libro III della *Politica* è «un libro di problemi e di difficoltà da risolvere»<sup>1</sup>. Tra le questioni più complesse che sono dibattute in quelle pagine si colloca senz'altro quella relativa a chi debba appartenere al *kyrion*, cioè l'autorità suprema nella città.

Per cercare di chiarire la posizione di Aristotele, occorre definire anzitutto che cosa intenda con il termine *kyrion*. A questo scopo occorre riferirsi al cap. 6, 1278b8ss. Qui Aristotele fornisce una definizione di *politeia* —una delle molte che compaiono nel testo della *Politica*—<sup>2</sup> che presenta la stretta connessione con l'esercizio del *kyrion*: essa è l'ordinamento (*taxis*) della città e delle varie cariche, e in primo luogo proprio della *kyria arche*, cioè dell'autorità sovrana su ogni cosa. Aggiunge poi che, ovunque nelle città, tale autorità è esercitata dal *politeuma*, e cioè dal corpo politico, e che questo coincide con la *politeia*. Appare chiaro, pertanto, che questa nozione fa riferimento a un insieme di persone, di cittadini, di cui l'assetto stesso della *politeia* stabilisce il grado di partecipazione al *kyrion*<sup>3</sup>.

Nel cap. 10 viene sollevata l'aporia riguardante le categorie di cittadini a cui il *kyrion* può appartenere. Ne consegue l'elencazione di cinque «pretendenti»: il *plethos*, e cioè l'insieme di tutti i cittadini che subito dopo (1281a14) verranno qualificati come poveri e che più avanti saranno designati come *demos* (1281b16), i ricchi (*plousioi*), i cittadini dabbene (*epieikeis*), l'individuo migliore di tutti, cioè colui che in seguito sarà presentato come il sovrano assoluto, e infine il tiranno.

Dopo aver prodotto questa elencazione, Aristotele non manca di sottolineare che ciascuna di queste soluzioni presenta una difficoltà, una *dyskolia*. A questo punto, a dimostrazione che il libro ha una struttura marcatamente dialettica, la discussione che mette a confronto le differenti ipotesi assume un vero e proprio andamento dialogico. Si riconosce infatti un primo interlocutore che, riguardo all'assegnazione del *kyrion* alla moltitudine, cioè chiaramente ai poveri, afferma che costoro si divideranno i beni dei ricchi<sup>4</sup>, dando così luogo a un comportamento ingiusto, ma il secondo interlocutore afferma con forza che, se è il *plethos*

<sup>1</sup> Accattino, 2013: 11. Dalla sua edizione sono tratte tutte le traduzioni del libro III della *Politica* presenti in questo lavoro, talvolta con alcune modificazioni.

<sup>2</sup> Per l'elencazione delle differenti definizioni di *politeia* e la loro contestualizzazione, cfr. Kamp, 1993: 105-114.

<sup>3</sup> Si può riscontrare un'analogia tra la nozione aristotelica di *to kyrion* e quella di *to archon* avanzata da Trasimaco nel I libro della *Repubblica*: in entrambi i casi, si tratta di una nozione neutra, anche se fa riferimento a chi detiene il potere, qualunque siano il numero e le prerogative delle persone coinvolte. Esiste tuttavia anche una differenza: Trasimaco si esprime circa la neutralità della sfera del potere, mentre Aristotele ha distinto, nei capitoli precedenti, un potere esercitato nell'interesse di chi comanda e quello erogato nell'interesse di coloro su cui si esercita.

<sup>4</sup> Si tratta di una situazione che Aristotele prospetta nel libro V, 5, 1304b20ss., mostrando che questo tipo di azione è sollecitata dai demagoghi e prelude al rovesciamento delle democrazie, proprio a causa del timore suscitato nei ricchi, che si coalizzano tra loro. Si veda, per contro, Platone, *Repubblica*, VIII, 565a-e, dove è il demagogo a far nascere nel *demos* la paura di veder rovesciata la democrazia da parte dei ricchi, aprendo così la via per la sua trasformazione in tiranno.

a detenere il *kyrion*, sono sovrane anche le sue decisioni e pertanto agisce giustamente<sup>5</sup>.

Si assiste, a questo punto, alla formulazione di un'obiezione che ribadisce non solo l'ingiustizia del comportamento dei multi-poveri, ma anche le sue conseguenze: una conflittualità interna alla città che porterebbe alla sua distruzione. Ne consegue una rettifica della concezione espressa dall'altro interlocutore secondo cui ogni decisione presa da chi detiene il *kyrion* è corretta. Se così fosse, varrebbero solo i rapporti di forza, ma non sarebbe rispettato il criterio della giustizia e si arriverebbe alla conclusione che sarebbe corretta anche la situazione simmetrica a quella già esposta, e cioè quella che vedesse un tiranno spogliare tutti gli altri cittadini dei loro beni.

Ulteriori difficoltà sono avanzate anche nei confronti degli altri «pretendenti» al *kyrion*. Anzitutto, Aristotele considera i ricchi: l'eventualità che costoro si impossessino dei beni della moltitudine prospetta una situazione speculare a quella appena descritta e connotata dagli stessi difetti, configurandosi anch'essa come cattiva e ingiusta. Successivamente, sono analizzati i titoli posseduti dagli *epieikeis*, che sono uomini dabbene ed eccellenti, ma che, concentrando il potere nelle loro mani, escluderebbero dalle *timai*, cioè dalle cariche, tutti gli altri cittadini. Ultimo, in questa rassegna, si presenta il caso dell'uomo più virtuoso e valente (*spoudaioteron*), che certamente fornisce sicure garanzie etiche ma, assumendo su di sé tutti i poteri, darebbe luogo a una situazione definita da Aristotele «ancora più oligarchica» di quella in cui il *kyrion* spetterebbe agli *epieikeis*<sup>6</sup>. Questo singolo individuo, di cui si parlerà nei capitoli successivi come del sovrano assoluto mostrandone luci e ombre, è visto qui negativamente, perché — proprio come si dirà poi — il suo potere surroga la legge e, a livello psicologico, non sarà in grado di contrastare le passioni della sua anima<sup>7</sup>.

## 2. Il *kyrion* alla moltitudine: le condizioni di possibilità

Dopo aver esaurito questa prima sommaria rassegna di coloro, gruppi o singoli, che possono detenere il *kyrion* e personificare pertanto il *politeuma*, Aristotele affronta, nel cap. 11, il primo dei «pretendenti», e cioè il *plethos*. Poiché rimane sullo sfondo il problema enunciato in apertura, e cioè la possi-

<sup>5</sup> Per rendere più assertiva la sua affermazione, questo interlocutore la introduce con l'esclamazione «Per Zeus» (1281a16). Come sottolinea Newman, III, 1902: 210-211, l'espressione, in tutto il *Corpus*, ricorre solo in questo passo e nel successivo cap. 11, 1281b18, nel proseguimento, pertanto, della stessa discussione.

<sup>6</sup> 1281a33-34. Aristotele manifesta qui quella preoccupazione per la stabilità della città che costituisce uno dei motivi ricorrenti nella trattazione della *Politica*, oltre a essere oggetto dell'intero libro V. Bookman, 1992: 1-12, in part. 6, sottolinea come in queste pagine del libro III emerga, da parte di Aristotele, proprio la necessità dell'amicizia come legame tra i cittadini, indispensabile alla salvaguardia della città, e rispetto alla quale l'ineguaglianza, prima di tutto economica e sociale, costituisce un potente ostacolo.

<sup>7</sup> Nel cap. 16, che insieme al successivo cap. 17 analizza questa figura, Aristotele, come si vedrà, richiama ancora l'attenzione sui pericoli derivanti dall'assegnazione di tutto il potere a un uomo e non alle leggi: delineando un quadro dalla forte intonazione platonica, sottolinea come tale potere sia in grado di sconvolgere anche gli individui migliori.

bile, o addirittura probabile, ingiustizia della moltitudine nel caso detenga il potere, sembrerebbe una sorta di paradosso ammettere che il *plethos*, anziché un ristretto numero di cittadini migliori, gli *aristoi*, debba essere sovrano. Aristotele sostiene in effetti che questa situazione può presentarsi come problematica, ma si presta al contempo a una soluzione, e anzi presenta una qualche verità<sup>8</sup>.

La discussione circa l'assegnazione del *kyrion* alla moltitudine è introdotta da un verbo dal significato molto chiaro: *endechetai*, cioè «è possibile» (1281b1). Occorre sottolinearlo, perché in molta letteratura critica non si tiene conto di questa precisazione, e il discorso aristotelico viene generalizzato. Al contrario, Aristotele, all'inizio del discorso, asserisce che l'attribuzione del potere supremo al *plethos* vale a certe condizioni, e non in tutte<sup>9</sup>.

Viene così formulata quella che, originariamente definita la «teoria della somma», in anni più recenti è stata revisionata e ribattezzata *Doctrine of the Wisdom of the Multitude* (DWS)<sup>10</sup>: è possibile che i molti, pur non essendo *spoudaioi*, cioè moralmente eccellenti<sup>11</sup> se considerati a livello individuale, quando si riuniscono insieme risultino migliori di coloro che lo sono effettivamente, perché ciascuno possiede «una parte di virtù e saggezza» (1281b4-5).

La ricorrenza, per ben cinque volte<sup>12</sup> in queste righe, dei composti del verbo *synerchomai*, che indica il radunarsi, allude evidentemente a organismi politici collettivi<sup>13</sup>. In questi contesti può darsi —ed ecco di nuovo il verbo *endechetai*— che i membri del *plethos* mettano insieme le prerogative, seppure parziali, che possiedono.

Significativamente, Aristotele menziona, a questo riguardo, la saggezza, cioè la *phronesis*, che nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* è descritta come la virtù dia-noetica, afferente alla razionalità pratica, preposta alla buona deliberazione. Il suo ambito di applicazione privilegiato è quello politico e a testimonianza di ciò l'esempio paradigmatico di *phronimos* è quello di Pericle (1140b8). Per quanto riguarda la virtù, poiché Aristotele ha precisato che la maggioranza non può essere costituita da uomini eticamente perfetti, si deve pensare all'*arete politike*, alla virtù politica. Nel tormentatissimo cap. 4 di questo stesso libro III risulta

<sup>8</sup> Aristotele utilizza in questo contesto un preciso linguaggio tecnico: l'assegnazione del *kyrion* alla moltitudine costituisce un'aporia, se si assume il punto di vista dei «pochi», ma è possibile risolverla, arrivando al suo scioglimento (*lyesthai*).

<sup>9</sup> Queste condizioni saranno formulate in modo esplicito più oltre, nel cap. 15, come si vedrà successivamente, chiarendo che si deve trattare di una moltitudine «qualificata».

<sup>10</sup> L'espressione «teoria della somma» (*Summierungstheorie*) è stata utilizzata da Braun 1959, 157-184, mentre la denominazione *Doctrine of the Wisdom of the Multitude* (DWM) risale a Waldron, 1995, 563-584.

<sup>11</sup> Nel lessico etico aristotelico, *spoudaios* è il massimo termine di valore e designa l'individuo dotato della perfetta compiutezza morale e comportamentale. Si veda come nel cap. 10 della *Politica*, 1281a33, questo aggettivo sia utilizzato per qualificare l'individuo eccellente a cui affidare tutto il potere. Sulla figura dello *spoudaios* in Aristotele cfr. Gastaldi, 1987: 63-104.

<sup>12</sup> Cfr. 1281b1; 1281b5; 1281b35; 1282a17; 1286a27.

<sup>13</sup> Aristotele non specifica qui di quali organismi si tratti. Si vedrà in seguito che si riferisce all'elezione dei magistrati e alla valutazione del loro rendiconto, le due funzioni assegnate al *demos* da Solone, di cui esalta l'operato.

chiaro che essa è presente in tutti i cittadini ed è funzionale alla salvaguardia e alla conservazione (*soteria*) della città<sup>14</sup>.

Aristotele non spiega come avvenga che le dotazioni individuali di virtù e saggezza, del tutto parziali e incomplete, si sommino e si potenzino quando i cittadini entrano a far parte di un organismo collettivo. Alla base di questo processo si collocherebbero le dinamiche di emulazione e di rivalità, ma anche quelle spinte coesive legate alla natura stessa della *polis* in quanto comunità<sup>15</sup>. Le doti morali e intellettuali sembrano essere intese da Aristotele quali entità addizionabili, allo stesso livello —come mostrano altri passi di questo stesso libro— delle ricchezze<sup>16</sup>.

### 3. Gli argomenti a favore: una sequenza di analogie

A sostegno della possibilità che questo tipo di *plethos* sia addirittura superiore ai veri virtuosi, Aristotele elenca una serie di analogie giudicate, in generale, piuttosto severamente dalla critica più recente, impegnata a metterne in luce la debolezza o la contraddittorietà<sup>17</sup>. A questo riguardo, sembra opportuno partire dal presupposto che un'analogia non è una dimostrazione scientifica: si tratta di una relazione di somiglianza tra le componenti di due registri differenti posti in correlazione, tra cui rimane comunque una serie di scarti. Il meccanismo che vi è sotteso è, come ha ben mostrato Geoffrey Lloyd<sup>18</sup>, quello di chiarire ciò che è meno conosciuto tramite la comparazione con quanto è maggiormente conosciuto. L'analogia, in tal modo, possiede un carattere più suggestivo che strettamente probatorio e questo è certamente vero in relazione al passo del cap. 11.

Iniziamo dalla prima analogia. La positività della decisionalità collettiva è paragonata a quella che caratterizza i banchetti «a contributo collettivo», che risultano migliori di quelli organizzati a spese di uno solo (1281b2-3). Questa usanza, testimoniata, come attesta Gernet nel suo saggio *Fratries antiques*<sup>19</sup>, fin dall'epoca arcaica, nel mondo contadino e sempre riattualizzata nelle *hestiai* collettive della città, è il modello a cui si riconduce Aristotele. Si tratta del pasto in cui ciascuno apporta una vivanda: l'utilizzazione di questa analogia è finalizzata

<sup>14</sup> Cfr. Gastaldi, 1995: 253-290.

<sup>15</sup> Su questi aspetti insiste particolarmente Cammack, 2013: 175-202, in part. 185-190. La studiosa considera anzitutto l'efficienza bellica di una massa di uomini che agiscono insieme, come avviene ad esempio nella falange oplitica, ed estende poi la sua analisi ai contesti più propriamente politici. Al loro interno sono presenti e anzi si amplificano le dinamiche coesive, di emulazione e insieme di competizione, connesse a un'attività condotta in comune dai cittadini (al riguardo si vedano, rispettivamente, tra le molteplici attestazioni testuali, Tucidide III. 45. 6, Demostene, *Contro Leptine* 20.5, Tucidide VI. 31.4).

<sup>16</sup> Cfr., su questo, 1282a34-43, nello stesso cap. 11, dove Aristotele, discutendo sempre dell'accesso della moltitudine agli organismi politici collettivi, osserva che, anche per quanto riguarda le ricchezze possedute, i molti superano i pochi, motivo ripreso anche a 1283b33-35, e 1283a40-b1, passo in cui si legge che i più «sono più forti, più ricchi e migliori, se considerati come maggioranza rispetto alla minoranza».

<sup>17</sup> Così, per esempio, Bouchard, 211: 162-179, che rileva la «faiblesse formelle» (164) delle analogie utilizzate da Aristotele. Sulla problematicità dell'interpretazione di queste analogie e sulla loro sostanziale inefficacia nel chiarire il rispettivo riscontro politico insiste anche Bobonich, 2015: 142-162, in particolare 145.

<sup>18</sup> Lloyd, 1992.

<sup>19</sup> Gernet, 1928: 313-359.

ad affermare la partecipazione di tutti i membri del *plethos*, e al tempo stesso la varietà dei piatti può riferirsi alla differente dotazione di virtù politica e di *phronesis*, che si combinano dando luogo a una forma migliore di decisionalità<sup>20</sup>.

È chiaro che i due registri messi in relazione non si sovrappongono perfettamente, come del resto avviene anche nelle altre analogie elencate da Aristotele, a partire da quella utilizzata per mostrare sotto un'altra angolazione la stessa dinamica combinatoria: l'analogia con le membra del corpo (1281b5ss.). I contributi dei singoli al funzionamento delle istituzioni sono paragonati appunto a quelli forniti dalle parti corporee. L'organismo politico collettivo viene pertanto descritto come un unico corpo dotato di molte mani, di molti piedi e anche di molte facoltà sensitive (*aistheseis*). Se è vero che sembrerebbe improprio mettere sullo stesso piano un insieme di componenti fisiche con doti di carattere etico e intellettuale, come virtù e *phronesis*<sup>21</sup>, l'aggiunta dell'*aisthesis*, che per Aristotele costituisce il primo livello della conoscenza, diminuisce la distanza tra i due ambiti dell'analogia. In più, la metafora organicistica suggerisce, più di quella del banchetto, la differenziazione dei ruoli e insieme la loro reciproca correlazione e combinazione.

Aristotele pone in stretta connessione questa analogia con la seguente: «I molti giudicano [...] meglio sia le opere della musica che quelle dei poeti» (1281b7-9), asserendo che questa capacità di valutazione dipende da quanto è già stato detto, cioè dalla possibilità combinatoria delle qualità individuali. Se questo è vero, questa possibilità viene sfruttata in modo diverso e su un piano differente, più specificamente legato alla dimensione politica. Aristotele afferma infatti che il *plethos* è miglior giudice delle rappresentazioni artistiche perché un cittadino ne valuta una certa parte, un altro un'altra e alla fine l'insieme formula un parere complessivo<sup>22</sup>. Certamente Platone non sarebbe stato d'accordo con queste asserzioni, dal momento che, nei vari contesti in cui si occupa proprio del giudizio del *demos* in campo artistico, ne mette in evidenza la totale inadeguatezza: le reazioni del pubblico sono determinate dalla assoluta irrazionalità, che si manifesta attraverso gli applausi di approvazione o le critiche espresse tramite

<sup>20</sup> Se questo è lo scopo dell'argomentazione aristotelica, appaiono senz'altro forzati i tentativi di vari interpreti di introdurre tutta una serie di precisazioni circa le possibili modalità dell'organizzazione dei banchetti cui Aristotele ricorre nella sua analogia. Cammack, 2013: 183, ad esempio, sottolinea che le *bestiai* collettive, in Atene, erano organizzate da una sola persona, con il contributo in denaro dei partecipanti, e che pertanto il paragone mostrerebbe l'aspetto quantitativo piuttosto che quello qualitativo, cioè della varietà, e della differenza, degli apporti. Lane, 2013: 254 si interroga sui modelli storici cui Aristotele può ricondursi, primo tra tutti quello spartano dei pasti in comune, ma arriva alla conclusione che non vi è un referente preciso e riconoscibile cui l'argomentazione possa fare riferimento.

<sup>21</sup> Così Bouchard, 2011: 167, che critica il passaggio improprio tra i due registri, pur riconoscendo che questa analogia è molto più calzante di quella precedente —relativa ai pasti in comune—, dal momento che dà conto di un tutto le cui componenti sono organizzate e non semplicemente giustapposte. Sulla stessa linea interpretativa si pone anche Bobonich, 2015: 151.

<sup>22</sup> Una diversa interpretazione di questo passo è fornita da Cammack, 2013: 190-192. La mancanza di un verbo che introduca il sostantivo *morion* può indurre a ritenere che non si alluda qui alla parte della rappresentazione su cui un dato soggetto può fornire il giudizio, bensì alla parte di virtù e saggezza di cui ciascuno è depositario, che contribuisce alla formulazione di una valutazione comune. Il testo, tuttavia, non sembra fornire un supporto a questa interpretazione.

urla e strepiti. Come attesta il famoso passo del libro III delle *Leggi* (700a-701b), il *demos* si comporta nello stesso modo anche nelle sedi politiche, dando luogo a quel regime che, con un felice neologismo, Platone definisce «teatrocrazia». In Aristotele, invece, si vede in atto una sorta di «divisione del lavoro», per certi versi analoga a quella che è stata asserita tramite l'analogia con le parti del corpo —una continuità segnalata nel testo dall'avverbio *dio*, cioè «per questa ragione», a 1281b7— che comporta tuttavia, in questo secondo caso, un riferimento diretto all'emissione di un giudizio. Questo ulteriore paragone ha dunque un significato politico più marcato e prelude alle conclusioni che, proprio riguardo all'attribuzione del *kyrion*, saranno tratte in questo stesso capitolo, cioè la possibile partecipazione del *plethos* agli organismi politici plurali.

Anche in questo caso si potrebbero avanzare obiezioni riguardo alle modalità con cui Aristotele descrive il processo decisionale nell'ambito delle rappresentazioni artistiche e in parallelo, soprattutto, in quello politico. Negli organismi politici non sembra esservi spazio per il processo che viene descritto, e che comporta prima una valutazione individuale, poi un confronto che prelude al giudizio collettivo: nell'Assemblea, a ciascun intervento è concesso un lasso di tempo molto limitato, e nei tribunali il verdetto deve essere emesso immediatamente<sup>23</sup>.

L'ultima analogia presente in questa rassegna fa ancora riferimento alle raffigurazioni artistiche, questa volta però ai ritratti rispetto alle persone rappresentate. Ancora una volta il tema è il rapporto tra i pochi *spoudaioi* e la moltitudine. Benché il senso preciso di questa analogia non sia molto perspicuo, sembra di comprendere che i primi, singolarmente presi, sono «più belli», dove *kaloî* indica una superiorità complessiva, sia fisica sia etica sia intellettuale, e altrettanto più belli sono i loro ritratti rispetto alla loro autentica fisionomia: è noto infatti che gli artisti tendono ad abbellire i soggetti rappresentati, fondendo in un'unica raffigurazione tratti appartenenti a numerosi modelli. Un ritratto diviene pertanto l'esito di un lavoro di composizione, che mette insieme le parti del corpo, e in particolare del viso, più belle di quanto siano in realtà. A livello politico, parallelamente, anche nei più sono presenti molti aspetti positivi, che nel loro insieme, sempre grazie al processo di combinazione ordinata e funzionale, possono garantire la loro superiorità.

#### 4. Quali funzioni politiche affidare alla moltitudine?

La fitta sequenza di analogie presenti nella prima parte del cap. 11 sembra avvalorare la superiorità dei molti, presi nel loro insieme, sui pochi, ma la questione non è chiusa, perché l'andamento aporetico di questi passi prevede un

<sup>23</sup> La centralità del dibattito tra i cittadini, finalizzato a far emergere, e a sottoporre successivamente a confronto, le loro posizioni e convinzioni in ambito etico è messa soprattutto in luce da Waldron, 1995: 569-570. Rispetto a questa posizione, che valorizza proprio il momento dell'interscambio dei discorsi ai fini della deliberazione, si vedano le obiezioni di Bobonich 2015: 153, che richiama, appellandosi alla realtà storica, la limitatezza del tempo a disposizione («*An Assembly meeting is not a philosophical seminar*»). Bouchard, 2011: 171-174, pur riconoscendo che, nella città, il giudizio del pubblico, espresso tramite acclamazione o urla di disapprovazione, esercitava un ruolo decisivo nell'assegnazione dei premi nelle rappresentazioni teatrali, non individua un effettivo collegamento tra questa modalità di giudizio e quella richiesta dalla partecipazione alle deliberazioni politiche.



nuovo cambiamento di rotta: le righe di testo immediatamente seguenti mettono in scena ancora una volta il dibattito tra i sostenitori di tesi differenti. L'esordio di questa parte del capitolo è segnato infatti da un dubbio destinato a invalidare tutto ciò che precede e che sembra essere introdotto dallo stesso interlocutore intervenuto con un atteggiamento fortemente critico all'inizio del cap. 10, riconoscibile per la sua reiterata esclamazione di disappunto: «Non è chiaro (*adelon*) se la differenza tra i molti e i pochi *spoudaioi* possa esserci —e di nuovo ricorre qui il verbo *endecheintai*— ovunque vi siano un *demos* e un *plethos*: forse, anzi, per Zeus, è chiaro che in alcuni è impossibile» (1281b15-17). Costui afferma infatti che alcuni uomini non si distinguono dalle bestie, alludendo evidentemente ai componenti della moltitudine. Nell'antropologia aristotelica sono presenti in effetti categorie di uomini che si collocano al di sotto del livello umano «normale» e che inclinano piuttosto verso l'animalità. A parte l'equiparazione del barbaro con lo schiavo e con l'animale, un esempio più pertinente, in questo stesso libro, è rappresentato dai *banausoi*, di cui Aristotele discute nel cap. 5, e che dovrebbero essere equiparati, per le funzioni lavorative che svolgono, agli schiavi. Nel cap. 5 del libro I dell'*Etica Nicomachea* (1095b24-25), esaminando i diversi tipi di vita cui gli individui si dedicano, Aristotele afferma parimenti che *hoi polloi*, cioè i più, l'equivalente del *plethos* della *Politica*, «si rivelano veri e propri schiavi, scegliendo una vita da bestie», e cioè il *bios apolaustikos*, finalizzato al godimento<sup>24</sup>. Questa argomentazione non fa che ribadire quanto Aristotele ha già detto in precedenza: il discorso che è stato condotto riguardo alla superiorità del *plethos* preso nel suo insieme vale solo in alcune circostanze, ma non in tutte.

Una volta stabilito che la superiorità dei molti rispetto ai pochi si ha solo rispetto a un certo tipo di *plethos* (*ti plethos*: 1281b20-21) e avere risposto così alle obiezioni riguardanti la sua inadeguatezza, Aristotele deve tornare al problema di partenza, e cioè stabilire su che cosa e in che modo la moltitudine eserciterà il *kyrion*. Proprio perché ha insistito sull'azione collettiva del *plethos*, la partecipazione di questo alle cariche sarà limitata agli organismi politici plurali: l'accesso alle massime cariche, alle *megistai archai*, deve essergli interdetta, perché «non dà sicurezza» (1281b26). A questo riguardo si legge qui una serie di considerazioni che limitano fortemente la positività dell'immagine del *plethos* che sembrava essere emersa dalle pagine precedenti, anche se può trattarsi ancora una volta del punto di vista di chi avversa un suo ruolo attivo. Si dice infatti che i soggetti che lo compongono —cioè i singoli cittadini che ne fanno parte— sono liberi, ma non ricchi e neppure virtuosi<sup>25</sup> ed è pertanto inevitabile (*ananke*) che si comportino ingiustamente e commettano errori a causa della loro ingiustizia (*adikia*) e stoltezza (*aphrosyne*). D'altra parte, però, e questo sembra essere il punto di vista di Aristotele, la partecipazione a qualche forma di carica politica è necessaria ai fini della stabilità della città: si è già sottolineato nel cap. 10 che l'esercizio del potere da parte di un gruppo, cioè di una minoranza —ad esempio i ricchi o gli *epieikeis*— esclude un numero troppo alto di cittadini. Quando poi si tratta dei poveri, che sono i più numerosi, si instaura nella città una dinamica conflittuale,

<sup>24</sup> Sulla classificazione delle categorie dell'umano in Aristotele, cfr. Vegetti, 1996<sup>3</sup>: 145-177.

<sup>25</sup> Qui, probabilmente, si fa riferimento alla virtù etica nella sua pienezza, perché il possesso almeno della virtù politica, come si è visto, dovrebbe essere dato per scontato.

che rende i cittadini tra loro nemici. Sembra di risentire l'eco di quanto Platone scrive nella *Repubblica* a proposito delle città attuali, che sono sempre almeno duplici: la città dei ricchi e quella dei poveri<sup>26</sup>.

Allora, se occorre prevedere la partecipazione del *plethos* a organismi politici collettivi, gli si concederanno le funzioni deliberativa e giudiziaria. Si tratta di quegli stessi ambiti che, nel cap. 4, sono stati indicati come qualificanti per il possesso dello statuto di cittadino, ma che ora vengono messi in contrapposizione con le cariche attribuibili a singoli individui.

Nel proporre l'assegnazione al *plethos* di queste funzioni Aristotele dichiara apertamente di ispirarsi al modello soloniano, che prevedeva il conferimento al complesso dei cittadini del ruolo di eleggere i magistrati (*archairesia*) e di ascoltarne il rendiconto (*euthynai*) (1281b32). Si tratta di una ricostruzione che collima con quella presente nel cap. 12 del libro II della *Politica* dove, dopo aver esaminato le costituzioni migliori, o teorizzate dai pensatori o effettivamente esistenti, Aristotele dedica l'ultimo capitolo ai legislatori che si sono anche impegnati attivamente in politica, menzionando in questo ambito appunto Solone<sup>27</sup>.

L'ampio spazio dedicato all'antico legislatore ateniese in quella sede è motivato dall'intento di difenderlo dalle accuse —provenienti da personaggi che rimangono anonimi— di aver posto le basi dei futuri sviluppi della democrazia, giunta alla sua forma più compiuta con Pericle. Aristotele controbatte che di questi eventi, dipendenti dalle circostanze, Solone non può essere considerato responsabile, e che a lui si deve, invece, la saggia decisione di integrare il *demos* nella città tramite la concessione di eleggere i magistrati e di controllarne l'operato. Si tratta delle stesse funzioni che sono menzionate nel cap. 11 del libro III della *Politica*, e che nel libro II sono motivate dall'intento di evitare che il popolo fosse schiavo e *polemios*, nemico, delle altre componenti della città.

L'apprezzamento per l'opera di Solone lascia chiaramente intendere che Aristotele si allinea al pensiero dei cosiddetti moderati del IV secolo a. C., che vedono nell'antico legislatore il fondatore di quell'assetto ora designato come *patrios politeia*, la «costituzione degli antenati», identificata da Isocrate nell'*Areopagitico* con l'autentica democrazia. Si tratta invece di un sistema politico ancora fortemente gerarchizzato, che assegnerebbe al *demos*, proprio come propone Aristotele, il compito di insediare i magistrati e di punire chi sbaglia, per usare le parole di Isocrate<sup>28</sup>. Del resto, nel fr. 5 D. di Solone si legge: «Al popolo (*demos*) ho dato tanto onore quanto basta, nulla ad esso togliendo della sua dignità e nulla di troppo aggiungendo»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Resp. IV, 422e.

<sup>27</sup> Pol. II, 1274a15-21. In questo passo Aristotele menziona, accanto a Solone, «alcuni altri legislatori»: gli interpreti pensano a Ippodamo di Mileto, la cui costituzione è analizzata nel cap. 8, e che avrebbe attribuito la funzione di eleggere i magistrati a tutte e tre le classi in cui divideva la popolazione, riservando però l'accesso alle cariche ai soli guerrieri.

<sup>28</sup> *Areopagitico* par. 26. Al par. 16 di questo stesso discorso, Isocrate definisce Solone *demotikotatos*, e proprio per questo propone, come rimedio alla crisi dell'Atene del IV secolo, di ripristinare l'assetto politico che l'antico legislatore aveva attribuito alla città. Sulle proposte politiche isocratee cfr. Gastaldi, 2000: 425-457.

<sup>29</sup> Vv. 1-2. Trad. it. A. Masaracchia.

A ulteriore sostegno della sua posizione favorevole alla partecipazione del *plethos* solo a organismi collettivi, Aristotele aggiunge, a quelle già elencate, una nuova analogia. Alla moltitudine attribuisce anche una *ikane aisthesis*, cioè una sufficiente capacità conoscitiva, sebbene ancora a livello minimale, e un'utilità, sebbene solo se in combinazione con i «migliori». L'effetto positivo che si raggiunge in questo modo è come quello che si ottiene mescolando un alimento definito non puro con uno puro. Cosa significa qui *kathara*, o *me kathara*, *trophe*? Lo spiega Newman nel suo commento<sup>30</sup>, citando passi tratti dalle opere biologiche: il cibo non puro è quello più o meno crudo, che richiede pertanto di essere lavorato per poter essere consumato. Questo tipo di nutrimento, unito a quello già elaborato, fa sì che la quantità complessiva sia più abbondante e dunque più giovevole per l'organismo: così, a livello politico, la commistione dei più con i migliori ottiene un risultato più utile per la città. Si tratta ovviamente di una «mescolanza» tra elementi non omogenei, che tiene conto delle differenze, secondo il principio della giustizia distributiva, grazie alla quale si conferisce a ciascuno ciò che gli compete. Il modello politico che emerge da questi passi non è comunque, diversamente da quanto alcuni hanno sostenuto<sup>31</sup>, una *politia*, cioè quel regime descritto, o per meglio dire teorizzato, nel cap. 11 del libro IV, così come non è definibile una democrazia l'assetto in cui il *kyrion* è detenuto dalla moltitudine di cui si è discusso all'inizio del capitolo: Aristotele non sta discutendo di specifiche forme politiche, bensì affronta in linea generale il tema dell'attribuzione del potere<sup>32</sup>.

## 5. Le obiezioni e il loro superamento

Benché sembri che si sia raggiunta una conclusione, proprio a questo punto del capitolo 11 Aristotele introduce una serie di aporie che rimettono in discussione l'intera argomentazione (1281b38ss.), sottoponendola a revisioni e rettifiche.

La prima aporia consiste nel sostenere che la competenza politica debba essere equiparata a un sapere tecnico: come l'operato di chi esercita una tecnica può essere valutato solo da chi possiede la sua stessa capacità, così a livello politico le funzioni deliberativa e giudicante dovrebbero essere assegnate solo ai competenti e non ai profani. Si tratta di un tema ampiamente presente in Platone, dal *Gorgia*, che mette sotto accusa tutti i politici, dai grandi personaggi dell'Atene del passato a quelli attuali, per arrivare al *Politico*. Qui, in particolare, nei passi

<sup>30</sup> Newman, III, 1902: 220-221.

<sup>31</sup> Questa tesi è sostenuta da Bouchard, 2011: 176.

<sup>32</sup> Sono molto pertinenti, a questo riguardo, le osservazioni di Wolff, 1988: 287, n. 21, che sottolinea proprio come Aristotele, in questi passi, non menzioni mai il termine democrazia, non essendo qui interessato a discutere di un tipo particolare di regime, bensì a condurre una serie di argomentazioni teoriche. Lindsay, 1992: 101-119, al contrario, ritiene che Aristotele stia conducendo un'analisi finalizzata a valutare gli aspetti positivi e negativi della democrazia e che la discussione da lui condotta offra due differenti versioni della superiorità della moltitudine, in tensione tra loro, l'una finalizzata soprattutto a sottolinearne i difetti, l'altra a individuare i motivi per i quali sia possibile affidare il potere decisionale ai molti: la conclusione dello studioso è che gli aspetti negativi, nell'analisi di Aristotele, abbiano la meglio su quelli positivi.

298e-299a, Platone critica proprio le procedure con cui, nella città, vengono assegnate le cariche, e non solo quelle militari, come comandare la flotta, ma anche quelle politiche: a questo proposito fa esplicito riferimento alla designazione dei magistrati e al giudizio sul loro rendiconto<sup>33</sup>.

La risposta fornita da Aristotele, e che serve a salvaguardare il modello politico appena descritto, consiste nel revisionare la nozione di competenza, assumendo come paradigma di competente la figura che ricorre costantemente nei testi platonici, e cioè il medico. Aristotele distingue tre tipi di medici: il medico che esercita la medicina curando i malati, colui che studia la medicina e infine chi ha acquisito una certa cultura medica. I termini con cui ciascuno di questi tre personaggi è designato ne esprimono esattamente le caratteristiche: il primo, indicato come *demoiurgos*, è collocato nella categoria degli artigiani, di coloro cioè che esercitano una *technè*, il secondo è *architekton*, e questo significa che si colloca a un livello superiore e direttivo rispetto a chi pratica la medicina, mentre il terzo è il *pepaideumenos*, colui che tramite la *paideia*, cioè un percorso di apprendimento individuale, ha acquisito alcune nozioni mediche. La stessa distinzione può essere fatta a proposito di tutte le tecniche: la conseguenza che qui ne viene tratta è che anche chi si può classificare semplicemente come un *pepaideumenos* possiede una forma di competenza e che per questo è in grado di giudicare. Trasferendo il discorso in ambito politico, si ottiene che anche il *plethos* possiede quella preparazione, seppure limitata, adatta a svolgere le funzioni deliberative e giudicanti che gli sono state precedentemente attribuite.

Anche a questa asserzione viene contrapposta un'obiezione: se la competenza è comunque necessaria —e lo dimostra il fatto che se si deve scegliere un geometra o un timoniere si ricorre ai competenti nelle due tecniche, rispettivamente nella geometria e nella navigazione— il *plethos* non la possiede a questo livello; ciò nonostante entra a far parte di organismi collettivi per la scelta di coloro che accederanno a magistrature da cui è in ogni caso escluso, e di cui pertanto non ha un'adeguata conoscenza. La risposta a questa obiezione porta a ribadire quanto è stato detto in precedenza, e cioè che la moltitudine sarà in grado, purché dotata delle caratteristiche che si sono messe in luce fin dall'inizio, di deliberare e di giudicare collettivamente.

A sostegno di questa reiterata presa di posizione viene proposta un'altra analogia (1282a18-23). Tornando al tema della competenza, Aristotele distingue tra competenza nell'ambito della produzione e competenza derivante dall'uso, sostenendo che chi si serve di un oggetto può giudicare meglio di chi lo ha costruito: a questo proposito fa l'esempio della casa, su cui si esprime più correttamente l'*oikonomos*, il capofamiglia, rispetto al costruttore, o del timone, di cui il nocchiero è miglior giudice del falegname che lo ha fabbricato, e infine del banchetto, che viene valutato meglio dai commensali che non dal cuoco. Con questa argomentazione il *plethos* viene nuovamente riconosciuto idoneo a eleggere e a giudicare i magistrati<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Si veda al riguardo Accattino, 2013: 198-199.

<sup>34</sup> Come spiega Accattino, 2013: 199, Aristotele riprende qui la distinzione, già presente in Platone, tra competenza relativa alla produzione e competenza relativa all'uso, sostenendo, come il suo

A questa prima aporia riguardante la competenza se ne aggiunge una seconda (1282a26-32). Si pone nuovamente l'accento sull'inadeguatezza dei *phauloi*, cioè del *plethos*, a svolgere ruoli politici che qui sono definiti più importanti di quelli assegnati agli *epieikeis*, gli individui migliori, sottolineando la rilevanza delle funzioni elettive e di controllo. Inoltre, coloro che avanzano questa obiezione — e che appartengono sicuramente all'oligarchia —, sottolineano che non c'è nessuna regola per l'accesso alle assemblee in cui si esplica il ruolo della moltitudine, né la fissazione di un censo né un limite di età, con la conseguenza che questa massa indifferenziata, che viene fatta coincidere sostanzialmente con i poveri, si trova a eleggere, e poi a controllare, magistrati come tesoriери e strateghi, i quali devono possedere invece un censo più elevato<sup>35</sup>. In questo modo, si pone l'accento sul fatto che chi è inferiore comanda su chi è superiore.

C'è una risposta anche a questa obiezione. Anzitutto, Aristotele ribadisce ancora una volta che le funzioni politiche assegnate al *plethos* sono svolte collettivamente, all'interno dell'Assemblea e del tribunale, cui si aggiunge qui la *Boule*, il Consiglio e, proprio perché occorre prendere in considerazione queste istituzioni nel loro complesso, il censo di tutti i loro componenti è evidentemente superiore a quello di ciascuno di coloro che accedono alle singole cariche, come quelle di tesoriere e di stratego menzionate dagli oppositori.

La discussione relativa all'affidamento del *kyrion* alla moltitudine si chiude qui e sembra essere approdata, pur nel gioco serrato di affermazioni, obiezioni e contro-obiezioni, a una conclusione: Aristotele proporrebbe un modello di tipo soloniano, che rispetta le differenze tra le varie componenti sociali e allo stesso tempo le combina in un insieme ordinato. Tuttavia, di fronte alla difficoltà di risolvere tutte le aporie che sono state sollevate da questo discorso, Aristotele prospetta — per il problema dell'attribuzione del *kyrion* — una soluzione che non incontrerà obiezioni: la sovranità delle leggi «stabilite in modo corretto» (1282b2-3). Questo riferimento all'*orthotes* è reso necessario per evitare che i *nomoi*, come è stato sottolineato alla fine del cap. 10 (1281a36-39), siano la pura e semplice emanazione della volontà di chi esercita il potere: il riferimento alla correttezza della legge rinvia immediatamente alla correttezza degli assetti politici che le emanano, e pertanto alla distinzione, tracciata nel cap. 7, tra costituzioni rette o deviate.

---

maestro, la superiorità di chi utilizza un prodotto rispetto a colui che lo produce. Occorre tuttavia tenere conto della contestualizzazione politica di questo passo: il testo platonico di riferimento, qui, è il *Politico*, in cui la competenza d'uso è prerogativa della scienza regale del vero politico, che conosce la corretta destinazione delle tecniche subordinate al suo sapere. In Aristotele, per contro, la competenza d'uso si basa sull'uso stesso e pertanto può essere posseduta da tutti coloro che, pur non professando una data tecnica, ne utilizzano i prodotti e viene pertanto abbandonata la distinzione, presente in Platone, tra il semplice uso e la capacità di valutare l'utilizzo corretto di un oggetto. Questa argomentazione, come si è visto, è finalizzata a sostenere le capacità politiche del *plethos*, nonostante la sua mancanza di competenze specifiche.

<sup>35</sup> Si vede chiaramente che questo tipo di obiezioni, legate al censo, sono di parte oligarchica. Come sottolinea Newman, III, 1902: 222-224, queste argomentazioni sono pretestuose. Non è vero che si accede all'Assemblea all'età che capita, e neppure che per assumere la carica di tesoriere, in Atene, fosse necessario il possesso di un determinato censo. Per quanto riguarda la strategia, Solone ne aveva limitato l'accesso alla classe censitaria più elevata, i pentacosiomedimni, e, benché la legge non fosse mai stata abrogata, non era più stata rispettata.

## 6. Il re assoluto: autorità suprema ed eccedenza di virtù

Il problema dell'attribuzione del *kyrion* torna ad affacciarsi nella parte finale del cap. 13 (1284a3ss.). Nella prima parte di questo passo Aristotele ha esaminato le prerogative, già elencate precedentemente, che abilitano a governare — e cioè libertà, nobiltà e ricchezza —, cui si uniscono le virtù, e soprattutto la giustizia, che è per eccellenza *koinonike*, cioè tale da assicurare la buona vita della comunità. Il problema sorge quando qualcuno pretende di possedere uno dei titoli che abilitano a governare in misura maggiore degli altri: in questo caso, l'unico tipo di *surplus* che deve essere preso in considerazione è quello della virtù, dell'*arete*, una nozione in cui si uniscono sempre componenti prestazionali, di efficacia operativa, ed etiche.

Si comprende così che la trattazione aristotelica del *kyrion* si concentra sostanzialmente su due poli, quelli che evidentemente pongono maggiori problemi. Si è già visto quanto complesso sia il dibattito sull'attribuzione del potere sovrano alla moltitudine e si vedrà ora che difficoltà non minori presenta l'ipotesi di assegnare il governo all'uomo, o a un ristretto gruppo di individui, che si caratterizzano per un'eccedenza di virtù, non comparabile a quella di nessun altro. Nel caso si dia questa situazione, vi è una vera e propria incommensurabilità tra quanti possiedono questo tipo di *arete* e tutti gli altri individui, rispetto a cui intercorre la stessa distanza che esiste tra un dio e gli uomini<sup>36</sup>. Pertanto, la mancata attribuzione del *kyrion* a quel singolo o a quel piccolo gruppo lede il senso di giustizia, perché a ciascuno deve essere dato ciò che è conforme al suo valore. Così, l'eccedenza nell'ambito dell'*arete* fa sì che chi la possiede non possa essere ritenuto parte della città, e come tale essere inserito nel normale sistema della rotazione per l'accesso alle cariche: Aristotele afferma che chi è caratterizzato da un eccesso di virtù, essendo appunto come un dio tra gli uomini (1284a11-12), si sottrae al vincolo della legge cui sono sottoposti tutti i cittadini «normali», perché la sua totale superiorità fa sì che costui sia legge per se stesso e per gli altri.

Appare chiara l'eccezionalità di questa situazione che sembra possedere, contrariamente a quanto si ricava dalla lode per una tale *hyperbole* di virtù, qualche risvolto negativo. Non è un caso che, all'interno nel cap. 13, dove Aristotele ha elogiato con parole così magniloquenti colui che nei capitoli successivi sarà definito il «re signore di tutto», si inserisca una lunga trattazione sull'ostracismo: si tratta dell'istituto che, nella città democratica, esclude dalla comunità, tramite la condanna all'esilio, chi acquisisce troppo potere<sup>37</sup>. Aristotele ha cura di sottolineare che provvedimenti simili sono applicati anche in altri regimi, citando il caso delle tirannidi, e ricorrendo addirittura al racconto mitico della spedizione degli Argonauti, che si liberarono di Eracle, consapevoli della sua indiscutibile superiorità.

<sup>36</sup> A questo riguardo Aristotele cita, a 1284a11-12, il verso omerico di *Iliade* XXIV, 258, dove è Ettore a essere designato dal padre Priamo, che chiede ad Achille il riscatto del suo corpo, appunto come un dio tra gli uomini.

<sup>37</sup> Sull'istituzione dell'ostracismo, che secondo le fonti storiche, compresa la *Costituzione di Atene* di Aristotele, risalirebbe all'epoca dei Pisistratidi, cfr. Accattino, 2013: 214

L'uomo totalmente superiore per virtù non deve però essere bandito e nemmeno può sottostare alle stesse leggi che sono valide per tutti i cittadini. Aristotele ribadisce che lo si deve considerare alla stessa altezza di Zeus: nessuno pretenderebbe di sottoporre il dio all'*archein*, che è la forma del governo politico tipicamente umana.

Arrivato a questo punto, Aristotele abbandona la trattazione del *kyrion* e passa a esaminare il primo dei regimi che ha classificato nel cap. 7, e cioè il regno. Mi soffermerò solo sugli elementi ulteriori che vengono aggiunti al ritratto certamente inconsueto del possessore della virtù assolutamente eccedente.

Nei capp. 14-17 Aristotele esamina in sequenza tutti gli assetti, ancora vigenti o esistiti nel passato, che si classificano come regni. L'elenco comprende la duplice monarchia militare spartana, una regalità caratteristica di alcune popolazioni barbare, la forma di regno di cui parla Omero nei suoi poemi, indicata per questo come «monarchia dei tempi eroici», e l'*esimnetia*, una regalità a tempo presente in alcune città arcaiche. Aristotele sottolinea che tutte queste forme di regno, pur nella loro difformità, sono, o erano, regolate dalla legge. La rassegna si conclude con poche righe che menzionano il personaggio del sovrano assoluto già esaminato precedentemente, e di cui ora si precisano ancor meglio le caratteristiche. Se Aristotele ha già affermato che costui non può essere sottoposto alla legge, ma è lui stesso la legge, ora aggiunge una notazione particolarmente importante: il governo esercitato sulla città da un simile individuo è del tutto simile a quello del capofamiglia nell'*oikos*<sup>38</sup>, e proprio questa assimilazione attesta che non si tratta di un rapporto propriamente politico.

## 7. I problemi della regalità assoluta e l'elogio della legge

La discussione non è comunque ancora terminata. Nel cap. 15 Aristotele torna a confrontarsi, dopo una breve trattazione della diarchia militare spartana, con la figura del sovrano assoluto, che governa senza leggi. Anche in questo caso, come si è già ampiamente visto in rapporto all'auspicabilità o meno di conferire il *kyrion* alla moltitudine, si assiste — a partire da 1286a9 — a una lunga e non sempre perspicua discussione dialettica, destinata a far emergere gli argomenti a favore e contrari. Le prime a essere esaminate sono le posizioni di chi è favorevole al governo del re assoluto: costoro sottolineano che le leggi, intese naturalmente come leggi politiche, danno solo indicazioni di ordine generale, non avendo la possibilità di dirimere questioni particolari (1286a9-11). A queste asserzioni controbatte la parte avversa. Per essere in grado di giudicare dei casi particolari, occorre pur sempre conoscere la norma generale; in più il *nomos* prescinde da ogni componente emotiva (*to pathetikon*) che è insita nell'anima di chi esercita il potere. Inoltre, il lavoro legislativo prevede normalmente che i cittadini si con-

<sup>38</sup> La stretta analogia tra la figura del re e quella del padre è sottolineata anche nell'*Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1161a10-17, dove Aristotele sottolinea che le due figure sono accomunate dal rapporto di *philia* che intrattengono rispettivamente con i sudditi e con i figli e che si manifesta nell'erogazione di grandi benefici.

sultino tra loro e se è vero che ciascuno di costoro, confrontato con l'individuo assolutamente migliore, risulta peggiore, occorre tener conto che la *polis* è composta di molti cittadini (*ek pollon*). Torna qui, e non a caso, la stessa analogia del banchetto utilizzata da Aristotele nel cap. 11: «Il banchetto a contributo collettivo è più bello di quello unico e semplice» (1286a29-30). Proseguendo sulla stessa linea, questa voce contraria al potere assoluto di uno solo rievoca la maggiore capacità decisionale del *plethos*, che è più incorruttibile e meno soggetto alle passioni. Proprio qui, come si era già visto precedentemente, questa moltitudine deve essere qualificata: «Costituita da liberi, che non fanno nulla contro la legge se non in quei casi in cui essa è necessariamente in difetto» (1286a36-37).

Se queste argomentazioni critiche riflettono la posizione di Aristotele, egli non appare favorevole al governo di uno solo indipendentemente dalla legge. In questo caso, infatti, non solo decade l'equiparazione tra il sovrano assoluto e Zeus, ma addirittura si sostiene che «chi consiglia che governi la legge sembra consigliare che comandino soltanto il dio e l'intelligenza (*ton theon te kai noun*), mentre chi consiglia un uomo include anche una bestia (*therion*)». Come si legge a 1287b4-5, il *nomos* è il *meson*, cioè l'imparziale, non oggetto di appropriazione da parte di un individuo o di un gruppo<sup>39</sup>.

La questione giunge alla sua conclusione nel cap. 17, dopo che si sono di nuovo passate in rassegna, sempre con l'utilizzo del metodo dialettico, le argomentazioni pro o contro il governo di uno solo. Non sembra esservi dubbio che la *pambasileia* rappresenti, nello schema costituzionale aristotelico, un assetto problematico, valido solo in determinate condizioni, che ora Aristotele si appresta a definire. Così, dopo aver elencato quali forme di governo si adattino ai diversi popoli, dichiara che «governabile con il regno è quella popolazione tale da produrre naturalmente una famiglia che spicchi per virtù in relazione alla guida politica» (*genos kat'areten pros hegemonian politiken*: 1288a8-9). Per poter governare correttamente senza leggi, occorre una assoluta superiorità nel campo dell'*arete* intesa, come già si diceva, nella duplice accezione, etica e prestazionale.

Si è molto discusso circa i modelli che Aristotele avrebbe avuto presenti nel tratteggiare la figura del re assoluto che compie tutto secondo il suo volere (*kata ten hautou boulesin*: 1287a1)<sup>40</sup>. Si è pensato anzitutto ad Alessandro di Macedonia, di cui Aristotele era stato, sia pure per breve tempo, maestro, ma è più probabile che la riflessione aristotelica si inserisca in un filone storico-culturale che vede una particolare fioritura nel corso del IV secolo, parallelamente all'imporsi, sulla scena greca, di figure di re e tiranni di varia rilevanza. Questo fenomeno induce anche altri autori a occuparsi di questi personaggi. Si pensi a Isocrate nei suoi discorsi a Nicocle di Cipro o a Senofonte con la *Ciropeia*, ma mentre il primo si limita a una generica parenetica di tipo morale, fortemente intessuta di elementi encomiastici, il secondo eleva Ciro il Vecchio a modello del buon

<sup>39</sup> Questa caratteristica è giustificata dalla definizione che a 1287a32 Aristotele dà della legge: «è intelligente senza appetizione» (*aneu orexeos nous*).

<sup>40</sup> Nel *Corpus* aristotelico non compare mai il termine *pambasileus* e pertanto il sovrano assoluto viene definito attraverso differenti perifrasi. È presente per contro il termine *pambasileia* per indicare il tipo di potere che possiede.



sovrano, inventandone la biografia. Nessuno si interroga da un punto di vista scientifico sull'operato politico di queste figure<sup>41</sup>.

È Aristotele che si accosta, da scienziato della politica, a una forma di potere che è emersa e che è destinata a consolidarsi, attraverso la fondazione delle monarchie ellenistiche: a mio parere, la sua valutazione non è del tutto positiva, perché l'assenza della legge, che sarà proprio nell'Ellenismo surrogata dal sovrano come «legge vivente», sottrae a qualunque regime la qualifica di «politico». Non a caso la *pambasileia* è posta in analogia con il potere esercitato dall'*oikonomos*.

Concludendo, il libro III, riguardo al problema del *kyrion*, esamina con particolare profondità, come si è visto, due casi antitetici, quelli che vedono coinvolti da una parte il *plethos* e dall'altra il re assoluto. Aristotele non è favorevole alla democrazia *tout court*, ma si riallaccia al moderatismo di antica ascendenza soloniana, così come non è entusiasta fautore della *pambasileia*. Può apparire un paradosso, ma nel momento in cui sembra che la *polis* stia declinando, le sue preferenze vanno a un regime come la *politia*, più teorico che reale, certo, ma che offre quelle garanzie di medietà economica ed etica che costituiscono davvero la cifra distintiva della sua riflessione pratico-politica.

## Bibliografia

- Accattino, P. (ed.) (2103). Aristotele. *La Politica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, Libro III.
- Bobonich, C. (2015). *Aristotle, Political Decision Making and the Many*, in Lockwood, T., Samaras, T. (eds.), *Aristotle's Politics: a Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 142-162.
- Bookman, J. T. (1992). *The Wisdom of the Many: an Analysis of the Arguments of Book III and IV of Aristotle's Politics*, «History of Political Thought», 13, 1-12.
- Bouchard, E. (2011). *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote, Politique III.11*, «Phronesis», 56, 162-179.
- Braun, E. (1959). *Die Summierungs-theorie des Aristoteles*, «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien», 44, 157-184.
- Cammack, D. (2013). *Aristotle on the Virtue of the Multitude*, «Political Theory», 41, 175-202.
- Gastaldi, S. (1985). *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos», 16, 253-290.
- (1987). *Lo "spoudaios" aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 8, 63-104.
- (2000). *La città sophron di Isocrate: riforma politica e rinnovamento morale*, in Migliori, M. (ed.), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli, La città del Sole, 425-457.
- Gernet, L. (1928). *Frairies antiques*, «Revue des Études Grecques», 41, 313-359.
- Kamp, A. (1993). *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli, Valentino editore.

<sup>41</sup> Sono del tutto condivisibili le osservazioni di Vegetti, 2017: 76, secondo cui il re assoluto non ha una diretta connessione con l'*aner basilikos* teorizzato nel *Politico* di Platone, in quanto non sembra possedere nessuna scienza teorica del comando.

- Lane, M. (2013). *Claims to rule: the case of the multitude*, in Deslauriers, M., Destrée, P. (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 247-274.
- Lindsay, T. (1992). *Aristotle's Qualified Defense of Democracy through "Political Mixing"*, «The Journal of Politics», 54, 101-119.
- Lloyd, G. E. R. (1992). *Polarità e analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, trad. it., Napoli, Loffredo.
- Masaracchia, A. (1958). *Solone*, Firenze, la Nuova Italia.
- Newman, W. L. (1887-1902). *The Politics of Aristotle, with an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, I-IV, Oxford, Clarendon Press.
- Vegetti, M. (1996)<sup>3</sup>. *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore.
- (2017). *Chi comanda nella città: i Greci e il potere*, Roma, Carocci.
- Waldron, J. (1995). *The Wisdom of the Multitude*, «Political Theory», 23, 563-584.
- Wolff, F. (1988). *Justice et pouvoir (Aristote, "Politique" III, 9-13)*, «Phronesis», 33, 273-296.